

CONTRIBUIÇÃO PARA UMA TEORIA MARXISTA DA RELIGIÃO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O ASPECTO, O CRITÉRIO E A ESTRUTURA DE UMA TEORIA CRÍTICA

Bruno Reikdal Lima*

Resumo: No presente artigo, discutiremos a crítica da religião em Marx. Apesar de ser objeto em obras de intelectuais como Engels, Luxemburgo e Bloch, o tema da religião não é visto como questão relevante na tradição marxista. Por meio de revisão bibliográfica, portanto, buscaremos contribuir com a teoria marxista tendo como hipótese que a análise da estrutura da crítica da religião possibilita um trato mais sofisticado com tema. Argumentaremos em três etapas: 1. retomando o conteúdo da crítica da religião trabalhado por Marx em 1844; 2. explicitando o critério da crítica; e 3. discutindo a estrutura teórica que permanece em obras maduras.

Palavras-chave: Marx. Religião. Crítica. Crítica da Religião.

CONTRIBUTION TO A MARXIST THEORY OF RELIGION: CONSIDERATIONS ON THE ASPECT, CRITERIA AND STRUCTURE OF A CRITICAL THEORY

Abstract: In this article, we will discuss Marx's critique of religion. Despite being the subject of works by intellectuals such as Engels, Luxemburg and Bloch, the theme of religion is not seen as a relevant issue in the Marxist tradition. Through a bibliographical review, therefore, we will seek to contribute to the Marxist theory having as a hypothesis that the analysis of the structure of the critique of religion enables a more sophisticated approach to the theme. We will argue in three stages: 1. resuming the content of the critique of religion worked by Marx in 1844; 2. explaining the criterion of criticism; and 3. discussing the theoretical framework that remains in mature works.

Keywords: Marx. Religion. Criticism. Criticism of Religion.

Introdução

Na sociedade liberal moderna, a religião aparece como um problema. A perspectiva progressista que vislumbra a superação de determinadas relações religiosas,

* Doutorando em Economia Política Mundial (UFABC), mestre em Filosofia (UFABC), graduado em Filosofia (CUSC), formado em teologia (ICEC). E-mail: bruno@reikdal.net.

enfrenta diariamente a realidade histórica de permanência e manutenção dessas relações. Ao mesmo tempo, do ponto de vista liberal moderno é preciso que esteja garantido o direito de liberdade religiosa, compreendido de modo privado como uma questão de escolha ou preferência individual. Portanto, desenvolve-se um aparato jurídico que tenta ajustar os direitos de liberdades individuais e a garantia da propriedade privada à um fenômeno ideológico coletivo e/ou de massas.

A tensão e as contradições que emergem desse ajuste são comumente articuladas em uma estrutura que estabelece dicotomias entre moderno e tradicional, liberal e conservador, progressista e regressivo, revolucionário e reacionário, assim como suas possíveis combinações. Mesmo no interior de uma tradição marxista e crítica, por vezes o fenômeno religioso e suas contradições são interpretados a partir de estruturas polarizadas desse tipo.

No esforço de não incorrer nesse modelo dicotômico, Michael Löwy empreende um uso inventivo da teoria weberiana para compreender o fenômeno da teologia da libertação no continente latinoamericano (LÖWY: 2016, pp. 33-69). Lançando mão de uma larga e profícua discussão, destaca o caráter relativamente óbvio de que “entre os polos opostos da utopia progressista e [da] restauração regressiva existe todo um espectro de posições ambíguas, ambivalentes ou intermediárias” (*Idem*, p. 63). Uma teoria crítica da religião mais cuidadosa, portanto, não poderia repetir fórmulas que tomam como fixos e estanques os termos das polaridades acima indicadas.

Desse modo, em seu trabalho sobre esse movimento religioso popular e católico que mobilizou grandes massas e organizações sociais, Löwy se questiona se haveria “uma teoria marxista da religião capaz de compreender o fenômeno da teologia da libertação e suas vertentes revolucionárias na América Latina” (*Idem*, pp. 33-34). Destacando exceções e fazendo avaliações de conteúdos excepcionais da tradição marxista, o autor indica que não, pois majoritariamente diante do fenômeno religioso marxistas utilizavam o “modelo tradicional de interpretação, contrapondo à Igreja (o clero), um órgão totalmente reacionário, os trabalhadores e camponeses cristãos, que poderiam ser considerados defensores da revolução” (*Idem, Ibidem*).

Essa avaliação corrobora com a análise de Roland Boer, quando este indica que a análise da relação entre marxismo e religião normalmente se dá a partir da aplicação

de um “modelo centro-periferia” (BOER: 2019, p. 2). Nesse modelo, determinados elementos e valores constituem o núcleo de uma das correntes, fazendo com que os elementos rivais apareçam como periféricos ou mesmo distorções desse centro.

Para Boer, esse é o aparato teórico utilizado por boa parte dos teóricos marxistas em suas avaliações a respeito dos conteúdos e das formas de determinada religião, no esforço de delimitar se são conservadores ou revolucionários (*Idem*, p. 3). Como efeito, cai-se na armadilha de se estabelecer “dois grupos distintos”: um marxista e outro religioso, de tal modo que desde o início já se estabelece a impossibilidade de que um mesmo sujeito ou coletivo possa ocupar uma posição de intersecção entre os grupos (BOER, 2019: p. 137)¹⁵⁵.

Efetivamente, como comenta David McClellan ao analisar as dinâmicas sociais europeias durante o século XIX e XX, as instituições religiosas recrudesceram em um conservadorismo aliado à manutenção da ordem econômica vigente, ao passo que, no fervor de movimentos revolucionários, marxistas se distanciaram cada vez mais do fenômeno religioso (MCCLELLAN: 1987, pp. 1-2). Como resultado, em termos gerais a análise da religião evoluiu de modo reativo, abrindo margem para um déficit no desenvolvimento de uma crítica marxista da religião mais sofisticada. Para McClellan, redutiva e dogmaticamente se descarta a religião não pela crítica aos seus conteúdos metafísicos, “mas em termos funcionais: a religião é um instrumento de governo, de classe, um baluarte ideológico da classe dominante” (*Idem*, p. 2).

Nesse sentido, como indicado por Andrew McKinnon, com a falta de reflexão cuidadosa sobre o tema, corre-se o risco de se perder o conteúdo histórico e dialético dos processos sociais em torno da religião, dado que acriticamente são reproduzidos

¹⁵⁵ Como comenta Boer, trata-se de uma posição curiosa, mesmo que “seja uma suposição compreensível, dada as oposições da Guerra Fria” (BOER: 2019, p. 137), dado que cristãos marxistas sempre estiveram engajados no diálogo e nos movimentos revolucionários – que como lembra Löwy, apesar da pouca atenção ao tema da religião, um número significativo de cristãos compôs a Internacional Comunista, de modo que até uma liderança religiosa protestante, “Jules Humbert-Droz, se transformou nos anos vinte em uma das figuras líderes da Internacional Comunista” (LÖWY: 2006, p.289). Nesse sentido, Boer arremata indicando que “Marx e Engels haviam defendido que o compromisso religioso não é um obstáculo à adesão à Primeira Internacional. Além disso, essa abordagem da religião foi consolidada na liberdade de cláusula de consciência na plataforma da Segunda Internacional. Na verdade, eles argumentaram que até mesmo um padre pode aderir ao movimento socialista. Contanto que um crente concorde com a plataforma do partido, compartilhando os objetivos do movimento da classe trabalhadora, então ele ou ela é bem-vindo. Na verdade, muitos o fizeram, principalmente durante o período da Segunda Internacional” (BOER: 2019, p. 142).

tipos de “teorias universais abstratas que se aplicariam a todos os fenômenos ‘religiosos’” (MCKINNON: 2006, p. 29). Assim, a religião é interpretada como uma estrutura limitada na qual processos sociais com história e dinâmicas específicas são forçosamente igualados, tendo como pressuposto uma concepção não dialética que assume diante dos fenômenos religiosos que “todos são momentos não contraditórios e todos têm basicamente o mesmo efeito” (*Idem*, pp. 28-29).

Isto posto, em seu trabalho sobre marxismo e religião, McClellan alerta que de fato:

A religião, de uma forma ou de outra, tem sido um aspecto profundo e duradouro da atividade humana – e há todas as razões para pensar até esse momento que isso continuará, ao menos em um futuro próximo. A negligência benigna ou a rejeição total pela esquerda significará que o imenso poder da religião pode ser capturado pelas ideologias da direita (MCCLELLAN: 1984, p. 5)

A constatação do autor tem como origem a preocupação com os movimentos conservadores que emergiram nos Estados Unidos ao final da década de 1970. Em especial, atenta para a chamada “‘maioria moral’ na América e a maneira como, quase por padrão, toda uma série de medidas sociais repressivas, para não falar de posturas nucleares agressivas, parecem ter por trás de si o peso de toda a tradição judaico-cristã” (MCCLELLAN: 1984, p. 5). Tal movimento coordenava os setores cristãos conservadores que, à época, se autodenominavam a “nova direita cristã”. Seu papel foi decisivo nas eleições de Ronald Reagan e George W. Bush. Como fenômeno que reforça a questão posta por McClellan, temos no trabalho de Bem Howe, *The Immoral Majority* (2019), a recuperação da história da “maioria moral” e da “nova direita” estadunidense para apontar seu amadurecimento e suas influências para a eleição e na manutenção do governo de Donald Trump.

No Brasil, como é ampla e notoriamente sabido, a eleição e manutenção do governo Bolsonaro teve como protagonistas lideranças religiosas e a mobilização de massas em torno de pautas e movimentos religiosos – tanto católicos, quanto evangélicos e protestantes. Todavia, como todo acontecimento histórico, não se trata de um evento sumário ou repentino, mas o resultado de um processo que precisa ser explicado com maior cuidado, que já dava seus sinais com a crescente participação de

lideranças religiosas nas representações legislativas (as chamadas “bancadas da Bíblia”), tanto como candidatos, quanto eleitos ou nomeados para funções executivas.

Desse modo, no presente artigo temos como objetivo contribuir com elementos para uma teoria crítica da religião de vertente marxista. Nosso intuito, portanto, é retomar a crítica da religião em Marx, analisando aspectos centrais de seu desenvolvimento para, em seguida, destacar duas contribuições para uma teoria marxista da religião: o critério e a estrutura da crítica. Para tal, desenvolveremos nosso texto em três momentos: 1. traçar aspectos gerais da crítica da religião em Marx a partir da difundida expressão “a religião é o ópio do povo”; 2. discutir o conteúdo que possibilita estabelecer um critério para o desenvolvimento da crítica; e 3. Trabalhar a estrutura da crítica da religião por meio de breves considerações em torno da obra madura de Marx no campo da economia política.

A crítica da religião em Marx

A afirmação mais conhecida de Marx a respeito de religião é de que “ela é o *ópio* do povo” (MARX: 2010a, p. 145)¹⁵⁶. Como destaca Löwy, corriqueiramente essa frase “é considerada a quinta-essência da concepção marxista do fenômeno religioso, não só pela maioria daqueles que apoiam Marx como também por seus adversários” (LÖWY: 2016, p. 34). Desse modo, seja para efeitos de propaganda ou de anti-propaganda, seu uso é redutivo e geralmente desconectado de seu contexto e do momento histórico em que o texto foi produzido. Assim, partiremos da discussão do famoso adágio sobre o ópio para indicar a ambivalência da religião na teoria de Marx.

Em seu trabalho, Löwy comenta que a mesma metáfora do ópio e da religião pode ser encontrada “em vários contextos, nos escritos de Kant, de Herder, de Feuerbach, de Bruno Bauer, de Moses Hess e de Heinrich Heine” (LÖWY: 2016, p. 34), sempre em um sentido ambíguo – evidenciando que não se tratar de uma fórmula propriamente marxista. Ademais, Andrew McKinnon apresenta um apanhado histórico acurado do papel que o ópio desempenhava no mundo europeu do século XIX (MCKINNON: 2016).

¹⁵⁶ Grifo do autor.

Em sua pesquisa, McKinnon mostra como o ópio cumpria uma função medicinal nas cidades europeias que abrigavam as indústrias que se modernizavam e expandiam. Com a abusiva carga de trabalho e os efeitos da urbanização acelerada, os trabalhadores e as trabalhadoras expostas a situações extremas e de insalubridade tinham como recurso e tratamento para suas dores e doenças o ópio. Além disso, também era utilizado tanto por artistas para aguçar a criatividade, quanto recomendado por médicos para o alívio de “males dos nervos”. Desse modo:

Na Europa, no início do século XIX, o ópio era em grande parte um bem inquestionável. Tamanha era sua importância como medicamento que nos primeiros anos do século XIX as pessoas teriam entendido “ópio do povo” como algo que poderíamos traduzir para o idioma do século XX como “penicilina do povo”. No final do século XIX, entretanto, seus usos medicinais foram amplamente suplantados por outros medicamentos [...]. É entre esses dois períodos que Marx escreveu o ópio como sua metáfora para a religião (MCKINNON: 2016, p. 12)

Na Inglaterra do início desse século, por exemplo, “por ser relativamente barato e usado para uma grande variedade de doenças, todas as casas britânicas tinham láudano no armário” (*Idem*, p. 13). Já entre as décadas de 1830 e 1850, os movimentos contra o ópio emergiram com organizações que apregoavam “‘temperança’ e ‘saúde pública’”, expondo a questão “como uma preocupação com a longevidade e o *doping* de bebês, mas também com ‘luxúria’ ou, como diríamos agora, ‘uso recreativo’” (*Idem, ibidem*).

De toda maneira, o que importa destacar é que o conteúdo da metáfora do “ópio” varia, podendo tanto ter uma conotação negativa, quanto positiva – a depender das condições materiais dos sujeitos que a enfrentam (*Idem*, pp. 15-16). Todavia, ao buscarmos o sentido do termo nesse contexto e o modo como Marx o utiliza na década de 1840, descobrimos junto a McKinnon que não se trata de uma metáfora propriamente negativa ou positiva, mas ambígua e que acompanha a mudança da aceitação plena do ópio para a crítica a seu uso. Vemos, portanto, que “o ópio era um medicamento (embora com ‘problemas’ significativos recém-descobertos); se tornou uma fonte de enorme lucro (que também provocou protestos e rebeliões); e, finalmente, era uma fonte de visões ‘utópicas’” (*Idem*, 2016, p. 14).

Isto posto, seguindo a pesquisa de McKinnon e destacando algumas cartas de Marx e de Jenny, Roland Boer reforça o fato de que o próprio intelectual alemão fazia uso regulado de ópio como medicamento junto a outras recomendações de tratamentos da época para cuidar de “seus carbúnculos, dores de dente, problemas de fígado, tosse brônquica e assim por diante” (BOER: 2012, p. 225). Ou seja: não se tratava propriamente de uma metáfora puramente negativa ou positiva para a religião. Assim, ao analisarmos o artigo de Marx de 1844 no qual aparece a religião como ópio, encontramos que:

A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo (MARX: 2010a, p. 145)¹⁵⁷

Diante desse trecho carregado de ambivalências e contraposições, Franz Hinkelammert destaca que a religião compõe o corpo das ideologias, que para Marx realmente “apresentam uma consciência falsa, mas não são simplesmente negativas” (HINKELAMMERT: 1970, p.70). Portanto, não se trata de negar a religião ou negar uma forma ideológica, e sim converter seus conteúdos de “protesto” em *práxis* histórica efetiva por meio da crítica da ideologia. Nesse sentido, o protesto que a ideologia contém “em forma estéril e imunizada” (*Idem, ibidem*) precisa desembocar em uma “atuação revolucionária” – o que pressupõe um marco teórico no qual “teoria e *práxis* representam um pensamento crítico que leva os valores da ideologia à terra das contradições sociais” (*Idem, ibidem*), como trabalharemos melhor adiante.

Nesse sentido, Boer também comenta que a ambivalência da religião colocada por Marx como “expressão” e “protesto” da miséria real, não implica em imaginarmos que se trata de polos disponíveis à escolha de um sujeito: “Não, Marx aponta que eles são assim ‘ao mesmo tempo [*in einem... in einem*]’ – um esforço para manter os dois elementos juntos em tensão dialética” (BOER: 2012, p. 224). O que, portanto, indicaria essa ambivalência? Para Boer, a posição de Marx coloca uma religião como a cristã, objeto de sua crítica, “presa em uma tensão complexa entre reação e revolução” (*Idem*, p. 226).

¹⁵⁷ Grifo do autor.

Essa interpretação se torna particularmente interessante quando olhamos produções marxistas como o texto de Engels sobre as guerras camponesas na Alemanha (1974), os apontamentos críticos de Rosa Luxemburgo na relação entre cristãos e socialismo (2002), a produção de Kautsky a respeito das origens do cristianismo (2010), os trabalhos de Ernst Bloch sobre Thomas Müntzer (1968) e sobre o ateísmo no interior da tradição cristã (2009), e ainda a densa reflexão de Lucien Goldmann que trata da imaginação de Deus e a comunidade socialista futura (1986). Em todos esses exemplos, há uma decupagem de conteúdos ideológicos que articulam teorias e movimentos populares religiosos para, por meio da crítica, explicitar elementos revolucionários em seu interior.

Isso significa que não se julga o fenômeno religioso como “bom” ou “mal”, “negativo” ou “positivo”, necessariamente “compatível” ou “incompatível” com a revolução ou com a reação (como seria no modelo “centro-periferia” indicado anteriormente). Dada a tensão dialética que contém a expressão e o protesto da miséria real de determinada forma social, a crítica opera, por sua vez, na reflexão consciente dos conteúdos ideológicos de protesto como “negação das contradições estruturais, enquanto a *práxis* é a atuação revolucionária que elimina essas contradições e as substitui pela regulação comunista da produção” (HINKELAMMERT: 1970, p. 70). Assim, ao retornarmos ao texto de Marx, vemos que o fundamento da crítica da religião é que:

[...] o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem [...]. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acorado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a religião. Esse Estado e essa sociedade produzem religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular [...], sua base geral de consolação e justificação. Ela é a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião (MARX: 2010a, p. 145)¹⁵⁸

A esse respeito, Andrew McKinnon destaca que, posto que “o homem é o mundo do homem”, uma análise marxista da religião tem como objeto as relações sociais que tornam possível determinadas formas religiosas, de modo que a crítica da

¹⁵⁸ Grifo do autor.

religião “não tem um fim em si mesma, mas é antes um meio” para uma crítica da totalidade das relações sociais (MCKINNON: 2006, pp. 20-22). Nesse sentido, se há luta contra a religião, ela se apresenta como luta contra o mundo cujo “aroma espiritual é a religião”. Isso se desdobra no apontamento de Marx a respeito do papel da crítica revolucionária, para quem a exigência de superação ou “supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões” (MARX: 2010a, pp. 145-146)¹⁵⁹.

Nesse quadro, portanto, como McKinnon comenta: “o ponto central do texto não é que ‘o homem faz a religião, a religião não faz o homem’ [...], mas sim superar a situação em que os seres humanos estão acorrentados” (MCKINNON: 2006, p. 21)¹⁶⁰. Assim, na avaliação Boer, o processo de crítica da religião não está reduzido ao julgamento do próprio fenômeno religioso, pois esta “*Aufhebung*, na verdade envolve alienação religiosa e econômica, uma da consciência, e a outra das duras realidades da vida [...], ‘abrange ambos os aspectos’” (BOER: 2014, p. 56), ao mesmo tempo¹⁶¹. Trata-se de uma análise engajada que compreende a religião com seu conteúdo ideológico ambivalente no interior da totalidade das relações sociais.

Desse modo, fazendo referência ao texto de Marx que vimos tratando – especialmente afirma que a “crítica da religião é, pois, *em germe, a crítica do vale de lágrimas*, cuja *auréola* é a religião” (MARX: 2010a, p. 146)¹⁶² –, ao analisar as

¹⁵⁹ Grifo do autor.

¹⁶⁰ Nesse excerto, Andrew McKinnon faz referência ao parágrafo seguinte do texto de Marx, no qual se afirma que: “A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche. A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure sua realidade como homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo” (MARX: 2010, p. 146). A respeito da metáfora das flores e das correntes, cabe indicar a discussão de Roland Boer no oitavo capítulo de *Criticism of Earth: On Marx, Engels and Theology* (2012), intitulado “*Flowers and chains: the ambivalence of Theology*” (*Idem*, pp. 207-232).

¹⁶¹ Nesse comentário a respeito da *Aufhebung* da religião em Marx, Boer faz referência ao desenvolvimento da crítica da religião presente na *Crítica à filosofia do direito de Hegel – Introdução* (2010a) e sua continuidade nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2010b), ambos escritos em 1844, contudo apenas com o primeiro publicado. Nos *Manuscritos*, em particular, Marx escreve que: “O estranhamento religioso enquanto tal somente manifesta na religião da consciência, do interior humano, mas o estranhamento econômico é o da vida efetiva – sua supra-sunção [*Aufhebung*] abrange, por isso, ambos os lados” (MARX: 2010, p. 106).

¹⁶² Grifo do autor.

conexões entre partidos marxistas e organizações religiosas nos processos revolucionários na América Central dos anos de 1960, Fábio Bento nos lembra que:

[...] assim como todos os sujeitos coletivos, os agentes religiosos também fazem parte do “vale de lágrimas” dos conflitos [...]. Eles e seus livros sagrados são construções humanas, históricas, produções culturais específicas situadas não fora, mas dentro do tempo e do espaço ao lado de outros sujeitos coletivos, leigos ou confessionais. Organizações sociais confessionais não são entidades metafísicas, mas organizações físicas, materiais de seres humanos situados no tempo e no espaço, que defendem interesses específicos, que apreciam ou combatem valores políticos, econômicos” (BENTO: 2016, p. 16)

Do mesmo modo, Roland Boer explicita o fato relativamente óbvio de que “os mesmos textos sagrados e as mesmas posições doutrinárias podem facilmente apoiar o *status quo* ou podem inspirar críticas profundas, ou mesmo uma ação revolucionária” (BOER: 2019, p. 2). Afinal, não se trata de uma esfera isolada das dinâmicas sociais e seus conflitos, senão de um fenômeno constituinte e constituído por essas relações históricas.

Com nossa argumentação, portanto, deslocamos o problema do julgamento do fenômeno religioso que resulta de uma redução ou do mal uso da metáfora do “ópio”. Agora, trata-se de um trabalho da crítica da ideologia que se articula com o engajamento na *práxis* revolucionária. Essa crítica, por sua vez, necessita de critérios para a análise e para a avaliação das condições sociais que tornam possível a forma ideológica criticada – no caso, a religiosa. Esta, como vimos, contém sob tensão dialética elementos de expressão da miséria real e de protesto contra ela ao mesmo tempo. Articula, portanto, tanto conteúdos de justificação como de enfrentamento das relações sociais. No limite, como vimos junto a Boer, está dialeticamente tensionada entre reação e revolução.

O pressuposto e o critério de toda crítica

O artigo de Marx ao qual nos referimos desde o início de nossa discussão tem como ponto de partida a seguinte afirmação: “Na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica”

(MARX: 2010a, p. 145)¹⁶³. Como indicam em consenso Dussel (1993, pp. 36-52), Franz Hinkelammert (2019, pp. 125-127), McKinnon (2016, pp. 20-23) e Boer (2012: pp. 132-137), essas duas afirmações de Marx tem como sustentação básica duas condições: 1. a aceitação da crítica de Feuerbach à religião (inserida na crítica à teologia e à filosofia luterana de Hegel); e 2. os movimentos políticos e disputas de grupos pequeno-burgueses contra o Estado luterano prussiano na primeira metade do século XIX.

Desse modo, a crítica da religião que estaria “terminada” diz respeito ao amadurecimento da crítica ao idealismo alemão. A partir de Feuerbach, Marx encontra campo para uma teoria que ao invés de se voltar para a transformação ou organização de conceitos e categorias que tentam explicar abstratamente determinadas condições, toma como ponto de partida as condições que tornam possível a própria teoria. Trata-se, pois, da retomada de uma crítica materialista¹⁶⁴. Isso se reflete no texto de Marx quando afirma que:

A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [Selbstentfremdung] humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política (MARX: 2010a, p. 146)¹⁶⁵

Nesse sentido, McKinnon comenta que: “Feuerbach desenvolveu uma crítica ‘teológica’ da religião, mas Marx está aqui indo além da concepção ‘abstrata’ de religião de Feuerbach, para uma que se concentra ‘nesse Estado, nessa sociedade’ que produz a religião” (MCKINNON: 2016, p. 20). Contudo, qual foi o conteúdo específico desenvolvido por Feuerbach que possibilita que Marx sustente tanto que a crítica da religião estaria “terminada”, quanto que essa mesma crítica seria o “pressuposto de toda crítica”? Destaquemos alguns pontos centrais:

Em primeiro lugar, ao analisar o fenômeno religioso, Feuerbach explicita a tese de que “no objeto da religião que chamamos de *théos* em grego, *Gott* em alemão, expressa-se nada mais do que a essência do homem, ou: o deus do homem não é nada

¹⁶³ Grifo do autor.

¹⁶⁴ Interessante notar como nas *Teses sobre Feuerbach* escritas em 1845, Marx considera a crítica de Feuerbach como um “materialismo contemplativo [*der anschauende Materialismus*]” (MARX: 1982, p. 72), no intuito de demarcar a diferença do materialismo que sua produção teórica sustenta.

¹⁶⁵ Grifo do autor.

mais que a essência divinizada do homem” (FEUERBACH: 1989, p. 23). Por meio dessa posição, o filósofo alemão sustenta que nessa essência divinizada são depositadas todas as potencialidades humanas. Nelas, os próprios sujeitos alienam em uma figura imaginariamente superior e separada de si mesmos determinados aspectos do humano.

Como resultado, Feuerbach afirma que, “portanto, a história da religião [...] nada mais é do que a história do homem” (*Idem, ibidem*). Por isso encontramos no texto de Marx sobre a crítica da religião a afirmação de que “a *tarefa da história*, depois de desaparecido o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do alguém*” (MARX: 2010a, p. 146)¹⁶⁶ e, como já citado anteriormente, que a tarefa da filosofia à serviço da história é “depois de desmascarada a autoalienação humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*”¹⁶⁷ (*Idem, ibidem*). Ou seja: os apontamentos de Feuerbach a respeito das potencialidades humanas alienadas em uma figura divinizada, assim como a determinação de que a história da religião é a história humana (ou mesmo fruto e parte constituinte da história humana), abrem campo para uma produção teórica e crítica que parte do desenvolvimento e das relações históricas.

Nesse sentido, quase sessenta anos depois da publicação desse texto de Marx, ao revisitar a filosofia feuerbachiana, Engels destaca o êxito desta ter restaurado “de novo o trono, sem mais delongas, ao materialismo” (ENGELS: 2012, p. 137). Contudo, Engels reclama que apesar de ter sido fundamental para a recuperação do materialismo, como Feuerbach não dizia nenhuma palavra sobre o mundo em que vivia:

[...] este homem continua sendo o mesmo homem abstrato que se destacava na filosofia da religião. Esse homem não nasceu do ventre de uma mulher, mas saiu, como a mariposa, da crisálida, do Deus das religiões monoteístas, e, portanto, não vive num mundo real, historicamente surgido e historicamente determinado; entra em contato com outros homens, é certo, mas estes são tão abstratos como ele” (*Idem*, p. 147)

¹⁶⁶ Grifo do autor.

¹⁶⁷ Interessante notar como essa afirmação encontra paralelos na tese de doutorado de Marx, *A diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro* (2018), em especial no “Prefácio”, quando após citar a afirmação de Epicuro de que ímpio não seria quem elimina os deuses aceitos pela maioria, mas quem imprime nos deuses as opiniões da maioria, Marx se apropria da figura de Prometeu para afirmar o papel da filosofia “contra todos os deuses celestiais e terrenos que não reconhece a autoconsciência humana como a divindade suprema” (*Idem*, p. 23).

Essa avaliação de Engels reforça o conteúdo que produziu com Marx n'A *ideologia alemã* (2007), quando afirmaram que Feuerbach:

[...] apreende o homem apenas como 'objeto sensível' e não como 'atividade sensível' – pois se detém ainda no plano da teoria –, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração 'o homem' [...]. Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista. Nele, materialismo e história divergem (MARX; ENGELS: 2007, p. 32)

Dessa maneira, como comenta McKinnon, a religião no pensamento feuerbachiano teria “sentido genérico”, como “uma única coisa com uma única essência” (MCKINNON: 2006, p. 28), o que curiosamente nos leva a um tema discutido ao início de nossa argumentação: a ausência de dialética e historicidade na posição fechada e reativa de boa parte de marxistas em relação ao fenômeno religioso. Como assinalou Engels, quando Feuerbach fala do “homem” ou dos “homens”, não deixa explícito que se trata de “‘homens históricos reais’. ‘O homem’ é, na realidade, ‘o alemão’” (ENGELS: 2012, p. 137).

Do mesmo modo, como alerta McClellan, quando eram travadas as críticas da religião no tempo de Feuerbach e Marx, o conteúdo religioso era compreendido e tinha sentido nas disputas políticas e sociais que envolviam “grande parte do extremo luteranismo de sua época, com a crença na completa corrupção da natureza humana, abismo intransponível entre Deus e humanidade, salvação, portanto, *fide sola*, etc.” (MCCLELLAN: 1987, p. 5). Sob esse contexto, se desenvolve a diferença do materialismo de Marx e de Feuerbach. Portanto, quando Marx explicita o movimento de trabalhar o conteúdo próprio do humano a partir das condições históricas em que esse humano se desenvolve e não mais de modo genérico, ideológico, desloca a crítica da religião para a forma social que condiciona a existência dessa religião.

Nesse sentido, como comenta Franz Hinkelammert, a crítica de Marx se volta para:

[...] de uma *práxis* da ação, de uma mudança da própria relação com o mundo. Em troca, Feuerbach se dirige para o mundo dos sentimentos, sem nenhuma concretização de nenhuma ação [...]. Marx, por sua vez, diz com muita clareza que quer ir mais além disso para um mundo

mais humano. Por isso define uma *práxis* (HINKELAMMERT: 2019, p. 126)

A partir disso, Hinkelammert indica que Marx aceita a estrutura feuerbachiana da “crítica da religião, mas reprova tê-la substituído pela essência humana, conceito útil somente para o fundamento ideológico da sociedade burguesa” (HINKELAMMERT: 1970, p. 69). Com sentido genérico, a concepção de humano – assim como a concepção de religião – pouco entrega à *práxis* revolucionária para a transformação das estruturas sociais. Contudo, isso não significa que a discussão a respeito do humano e da religião é abandonada. Ao invés disso, compreende-se que não há concepção humana que não seja o “mundo do homem”, historicamente desenvolvido e em constante processo de produção e reprodução – do mesmo modo, não há religião que não seja própria desse processo.

Assim, ao nos voltarmos para as últimas cinco sentenças das *Teses sobre Feuerbach* escritas por Marx em 1845, encontramos o seguinte:

7. Feuerbach não vê, por isso, que o próprio “sentimento religioso” é um produto social e que o indivíduo abstrato que analisa pertence na realidade a uma determinada forma de sociedade; 8. A vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que seduzem a teoria para o misticismo encontram a sua solução racional na *práxis* humana e no compreender desta *práxis*; 9. O máximo que o materialismo contemplativo [*der anschauende Materialismus*] consegue, isto é, o materialismo que não compreende o mundo sensível como atividade prática, é a visão [*Anschauung*] dos indivíduos isolados na “sociedade civil”; 10. O ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade “civil”; o ponto de vista do novo [materialismo é] a sociedade humana, ou a humanidade socializada; 11. Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo (MARX: 1982, p. 72)

Tal diferença entre materialismos já está presente quando Marx afirma que a crítica da religião “tem seu fim com a doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem*, portanto, com *o imperativo categórico de subverter todas as relações* em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (MARX: 2010a, pp. 151-152)¹⁶⁸. Como demonstra Hinkelammert, essa proposição tem dois momentos: a) a expressão humanista da crítica da religião comum a seu tempo (utilizando

¹⁶⁸ Grifo do autor.

explicitamente a fórmula de Feuerbach: “o homem é o ser supremo para o homem”); e b) o original imperativo categórico que Marx adiciona como consequência do resultado da crítica (“subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”) (HINKELAMMERT: 2019, pp. 125-126).

O imperativo proposto por Marx que implica em uma tomada de posição contra determinadas estruturas, permite um conteúdo apresentado por Hinkelammert como “humanismo da *práxis*” (*Idem*, p. 126). Não se trata de uma avaliação ou defesa de uma *ideia de ser humano*, mas de perceber que em relação ao modo como a vida humana é produzida e reproduzida em determinada forma social, certos conteúdos ideológicos precisam ser criticados e certas estruturas sociais revolucionadas a partir de suas contradições. O objetivo dessa análise seria garantir que a produção seja planejada para que a reprodução e desenvolvimento da vida humana fossem preservados. Ou seja: quando trazida ao campo da reprodução social, a contradição entre determinados valores humanos alienados e sua não realização efetiva revela as insuficiências da própria forma social e o papel ambíguo desempenhado pela ideologia que contém esses valores.

Nesse sentido, vemos com Hinkelammert que:

Os valores são o ponto de partida da análise das ideologias. Nelas estão presentes esses valores básicos que Marx revela na análise das contradições. Mas as ideologias os contêm dentro de uma cobertura radicalmente distinta: não podem admitir contradições na sociedade e não podem desenvolver valores pela negação dessas contradições. Fazer isso significaria criticar e o objeto das ideologias é defender o sistema social da crítica. Mas tampouco podem esconder esses valores; os transporta, então, para uma esfera alienada da estrutura social (HINKELAMMERT: 1970, p. 69)

Dessa maneira, aparece com maior clareza a tese de Marx que coloca a crítica da religião como “pressuposto de toda crítica”: enquanto crítica dos valores alienados que ao mesmo tempo expressam os efeitos de determinada estrutura social e protestam contra ela. São conteúdos que colocam em questão e justificam a forma social, que tensionam reação e revolução. Sua crítica pode deslocar o problema da verificação e transformação das próprias ideias e valores para as condições que tornam possível e dotam de conteúdo essas ideias e esses valores. Isso se articula, por exemplo, com o que Marx afirma em 1859 no “Prefácio” à *Contribuição à crítica da economia política*, no qual faz referência a seu trabalho de 1844 e afirma que:

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de “sociedade civil”. Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política (MARX: 2008, pp. 46-47)

Isso significa, portanto, que a crítica aos conteúdos ideológicos (não apenas o da religião, agora) revela que estes não são causas de si e não podem ser resolvidos por si mesmos. Ou seja: mesmo o processo da crítica não pode tomar como ponto de partida as formas ideológicas de modo alienado. Também implica em não assumir como fundamento e conteúdo da crítica uma noção de racionalidade autônoma e apartada da história e das relações sociais (a chamada “evolução geral do espírito humano”), e sim as condições que tornam possível a própria concepção de racionalidade e seus procedimentos. Em consequência, a análise da forma específica da sociedade civil ou burguesa se dá por meio da Economia Política, tomada como “anatomia” dessa forma social.

Curioso o uso do termo “anatomia” aplicado por Marx quinze anos após sua crítica ao humanismo e ao materialismo de Feuerbach. Com a crítica da religião de Feuerbach, ao mostrar que o objeto da religião era, na verdade, o próprio humano, foi aberto caminho para se trabalhar a “verdade do aquém”. Contudo, para o materialismo de Marx a centralidade desse humano não é o indivíduo isolado tal qual ideologicamente construído pela sociedade civil ou sociedade burguesa, mas a “sociedade humana” ou a “humanidade socializada”. Ou seja: trata-se de se voltar para os processos históricos de produção e reprodução da vida humana – sempre em sociedade – nos quais emergem formas ideológicas que tem seus conteúdos efetivos nas tensões de reação e revolução na manutenção das formas sociais com seus modos de produção. Afinal, como vimos com Marx, o “homem não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o mundo do homem” (MARX: 2010a, p. 145).

Desse modo, Hinkelammert comenta que, em Marx, a tese do artigo de 1844 de que “‘o ser humano é o ser supremo para o ser humano’ o levou ao reconhecimento de que a ‘anatomia da sociedade civil deve ser buscada na economia política’ [as condições

materiais da vida], porque esta dá os critérios concretos do juízo” (HINKELAMMERT: 2019, p. 123). Com isso, temos indicado tanto o sentido de trabalho crítico em torno das ideologias como “pressuposto de toda crítica”, quanto o critério material dessa crítica: as condições de existência ou o modo como se produz e reproduz a vida humana, que torna possível e dota de conteúdo as próprias produções ideológicas.

Isto posto, por fim, cabe-nos observar aspectos da estrutura da crítica e da teoria da religião que permanecem na produção posterior de Marx, desenvolvida no campo da Economia Política. Trata-se da articulação entre a crítica da religião e a crítica da economia política que dão margem para uma chave teórica particular.

Considerações sobre a estrutura da crítica

Ao analisar a crítica de Marx, Hinkelammert nota que, enquanto ideologia, a religião é uma “consciência falsa, mas é consciência da realidade. Na ideologia se reflete a realidade, mas invertida e sem *práxis*. Nesse sentido, o conceito de ideologia é dialético e contraditório em si” (HINKELAMMERT: 1970, p. 70). Com respeito à “inversão”, Hinkelammert faz clara referência ao “Posfácio” à segunda edição d’*O Capital*, no qual Marx afirma que apesar de toda mistificação que a dialética havia sofrido nas mãos de Hegel, este teria sido o primeiro a expor as formas gerais do movimento dialético, de modo que em sua produção teórica a dialética estaria “de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico” (MARX: 2017a, p. 91).

Nesse sentido, Marx concede à Hegel a explicitação das formas gerais da dialética, mas adverte que seu uso do método dialético “não é apenas diferente do hegeliano, mas exatamente seu oposto”, pois:

Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem (*Idem*, pp. 90-91)

Novamente, fazendo referência à publicação 1844 que apresenta a crítica da religião e a famosa metáfora do “ópio do povo”, temos presente uma estrutura

interessante na qual um “além da verdade” é deslocado pela “verdade do aquém”. Ou seja: na interpretação de Marx, se para Hegel o pensamento chega a se transformar em um sujeito autônomo que deflagra o processo efetivo, seu método, ao contrário, parte do processo efetivo, material que é de um modo ou de outro “transposto e traduzido na cabeça do homem”. Essa transposição, contudo, não se trata de uma representação mental idêntica e total das condições de existência, mas de um reflexo da realidade, que pode ser falso ou verdadeiro à medida que explicita ou não, opõe-se ou mantém, as contradições das estruturas da forma social que o tornam possível.

Assim como desenvolvido anteriormente, portanto, o ponto de partida para a inversão de Marx se encontra nas condições de existência ou na forma social. O pensamento não pode ser autônomo e demiurgo dos processos efetivos, pois se constitui e se desenvolve historicamente no interior das dinâmicas sociais e dos processos de produção e reprodução material da vida.

Dessa maneira, Marx distingue o papel da forma mistificada da dialética, como é a de Hegel, e o papel de uma configuração racional de dialética que coloca a anterior de cabeça para baixo. Marx afirma que:

Em sua forma mistificada, a dialética esteve em moda na Alemanha porque parecia *glorificar o existente*. Em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, *na inteligência positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a inteligência de sua negação*, de seu necessário perecimento. Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o seu lado transitório (MARX: 2017a, p. 91)¹⁶⁹

A partir disso, podemos uma estrutura de crítica que se mantém: se determinado conteúdo toma a si mesmo ou uma condição a-histórica (ou seja, sem ter o modo de produção e reprodução social como ponto de partida) como fundamento para o desenvolvimento de uma construção teórica (pretendendo-se crítica ou não), ele expressa uma consciência falsa da realidade, propriamente “ideológica”. Essa consciência falsa é, portanto, mistificada, pois é tomada de modo separado ou alienado das condições materiais de existência que a fundamentam, a dotam de conteúdo e a

¹⁶⁹ Grifo nosso.

tornam possível. Passa, assim, a desempenhar o papel de “glorificar o existente”, manter a própria ordem.

Por outro lado, essa dinâmica requer que se desenvolva um conteúdo que tome uma determinada forma social com seu modo de produção como ponto de partida para o pensamento crítico. É nas contradições das estruturas sociais nas quais se produz e reproduz determinada forma social e suas ideologias que está a raiz do problema, de modo que “teoria e práxis representam um pensamento crítico que leva os valores da ideologia à terra das contradições sociais” (HINKELAMMERT: 1970. P. 70). Esse movimento possibilita a inversão que descobre no interior da falsa consciência seu “cerne racional”, despindo-o do “invólucro místico”.

Nesse sentido, efetivamente, não se trata de descartar as formas ideológicas, mas propriamente criticar a ideologia e seus valores a partir das condições materiais, da realidade que é transposta e traduzida na cabeça dos humanos – sem que isso caia na noção de que esse movimento conduz o pensamento em uma instância “separada”, diferente da própria realidade na qual está imersa, na qual se constitui e sobre a qual reflete.

Como nota Enrique Dussel, essa estrutura de crítica às inversões é o movimento próprio da crítica do fetichismo (DUSSEL: 1993, pp. 27-90), o que permite conexões e articulações entre esta e a crítica da religião de seus primeiros trabalhos. Dessa forma:

Pareceria que, nesses trabalhos de Marx, desde os *Grundrisse*, passando pela *Contribuição*, os *Manuscritos de 61-63* [...], pouco ou nada houvesse sobre religião em comparação com o que fora escrito em sua juventude. Todavia, é nesse tempo que se desenvolve pela primeira vez a questão do fetichismo de maneira sistemática e explícita, como crítica religiosa [...] antifetichista do capital (*Idem*, p. 59)

Seguindo essa via de articulação entre a teoria do fetichismo e a crítica da religião, Juan José Bautista define que, nessa perspectiva:

[...] o fenômeno do fetichismo aparece quando uma forma de produção produz projeções ou imagens para o infinito, cujas projeções, idealizações ou imagens aparecem ou se convertem em verdadeiros sujeitos que conduzem ou explicam essa forma de produção material (BAUTISTA: 2018, p. 195)

Nesse sentido, para ao sujeito que assume as projeções ou imagens ao infinito produzidas em determinada forma social, parece que a “imagem, símbolo, projeção ou idealização que ele criou está mais além dele e de sua realidade” (*Idem*, p. 196). Ou seja: ocupam o lugar de potencialidades alienadas em uma forma divinizada imaginária. Como também comenta Bautista, exatamente a isso “foram convertidas as leis do mercado” (*Idem, ibidem*). Abre-se a possibilidade de discutirmos que:

[...] a crítica de Marx ao capital se dirige a mostrar o fetichismo no qual deveio. O fetichismo começa na produção da mercadoria, dela passa ao dinheiro e, deste, ao capital. Em seguida Marx mostra como este fetichismo passa às categorias da economia política clássica, às quais chama de insensatas (*Idem, ibidem*)

Assumindo a teoria do fetichismo como estrutura da crítica, analisemos, por fim, a algumas passagens n’*O Capital*. A primeira observação, claro, parte do fetichismo da mercadoria:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela *reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho*, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, *reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores*. (MARX: 2017a, p. 147)¹⁷⁰

Na estrutura da análise do caráter fetichista das mercadorias, mais uma vez Marx trabalha com uma determinada relação na qual um objeto produto das relações humanas em determinada forma social é dotado de autonomia (*causa sui*) e aparece como se operasse em uma esfera apartada de suas próprias condições de existência. Uma estrutura por meio da qual “os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais” (MARX: 2017a, p. 147). Como comenta Hinkelammert:

[...] aos proprietários das mercadorias, suas relações entre si aparecem como relações materiais [*sachliche*, com caráter de coisas] entre pessoas e relações sociais entre coisas. Parece ser isso. Mas, de fato, trata-se de uma maneira determinada de ver a realidade social (“a partir de cima”). É o modo do observador, que a olha e que considera que o que ele vê dessa maneira é o que é. Segundo Marx, resulta uma

¹⁷⁰ Grifo nosso.

maneira diferente de ver essas relações mercantis (“a partir de baixo”), que surge quando alguém se dá conta não somente de seu papel de observador, mas enquanto pessoa viva (sujeito vivente), que precisamente vive no interior dessas relações mercantis. Essa pessoa pode agora viver o que as relações mercantis *não* são. Ela vive o que *não* são, quer dizer, “relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos” (HINKELAMMERT: 2019, p. 127)

Nesse sentido, a análise do caráter fetichista das mercadorias leva Marx a indicar que a partir de uma teoria que assume a inversão contida na forma-mercadoria como ponto de partida, as coisas aparecem como relações sociais à margem dos produtores e esse caráter é propriamente refletido como coisa sensível-suprassensível. De certa maneira, as relações de produção nessa forma social se dão assim, mas não *apenas* assim. Nisso consiste o trabalho de inverter ou colocar de cabeça para baixo esse conteúdo ideológico para retirar seu caráter místico: ao se voltar para o modo de produção e reprodução efetivo, no qual o sujeito observador está inserido, o qual reproduz e sobre o qual reflete (produzindo conteúdos), revela-se o não observado que fundamenta a própria existência da forma-mercadoria e seu caráter místico, as “relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos” (MARX: 2017a, p. 148).

Por isso no “Prólogo” à segunda edição d’*O Capital*, Marx afirma que a dialética em sua configuração racional causa horror à burguesia, já que a “intelecção positiva do existente”, ou seja, a avaliação das relações e condições materiais de produção e reprodução em determinada forma social, inclui a “intelecção negativa” dessas condições (MARX: 2017a, p. 91). A dialética hegeliana, assim como outros conteúdos ideológicos, nega o modo como *efetivamente* a reprodução social se desenvolve ao tomar como ponto de partida as formas fetichizadas, ou seja, as projeções ou idealizações que parecem estar “além” da própria realidade na qual emergem, da qual são fruto e na qual desempenham funções – como a de “glorificar o existente”.

Esse fenômeno, portanto, não é uma falha na percepção ou uma ilusão que existe em paralelo à realidade, e sim o efeito de uma relação social entre sujeitos que assume historicamente para eles mesmos uma “forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” – e a isto Marx chama de “fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias” (MARX: 2017a, p. 148). Portanto, estão intimamente conectados a um

modo de produção no qual os objetos produzidos são mercadorias e “só se tornam mercadorias porque são produtos de trabalhos privados realizados independentemente uns dos outros” (*Idem, ibidem*).

Assim, para sair da “redução social [...] interpretada exclusivamente a partir da situação do proprietário das mercadorias e, portanto, [...] ponto de vista de um observador” (HINKELAMMERT: 2019, p. 128), Marx deixa de tratar a partir da circulação simples ao propor que, ao abandonarmos a esfera da:

[...] *troca de mercadorias*, de onde o livre-cambista *vulgaris* extrai noções, conceitos e parâmetros para julgar a sociedade do capital e do trabalho assalariado, já podemos perceber uma certa transformação, ao que parece, na *fisionomia* de nossas *dramatis personae*. O antigo possuidor de dinheiro se apresenta agora como capitalista, e o possuidor de força de trabalho, como seu trabalhador. O primeiro, com um ar de importância, confiante e ávido por negócios; o segundo, tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar além da... esfola (MARX: 2017a, p. 251)¹⁷¹

Dessa maneira, vemos que nas condições materiais existentes, no modo de produção de determinada forma social, que efetivamente aparece como o humano se reproduz. Não a partir da noção de indivíduos abstratos, formalmente iguais e isolados uns dos outros como imagina a ideologia da sociedade burguesa, mas na crítica a essa ideologia, tomando o “mundo do humano”, das pessoas concretas e como efetivamente reproduzem suas vidas. Ou seja: em um movimento semelhante ao da crítica à ideia de humano condizente com o humanismo e materialismo feuerbachiano, movimento com o qual se desloca de uma noção abstrata para o concreto, histórico, para o “mundo desse humano”¹⁷².

¹⁷¹ Grifo nosso.

¹⁷² Dado os limites e o escopo de nossa argumentação, não avançaremos para trabalhar a ampliação a da estrutura da crítica e a inovação de uso dos conteúdos históricos que resultam da notação de Marx de que “todo o misticismo do mundo das mercadorias, toda mágica e assombração que anuviam os produtos do trabalho na base da produção de mercadorias desaparecem imediatamente, tão logo nos refugiemos em outras formas de produção” (MARX: 2017a, p. 151), que requereria uma discussão acurada, semelhante a realizada por Franz Hinkelammert no artigo “Fetichismo de la mercancia, del dinero y del capital: la crítica marxista de la religión” (2021, pp. 11-51). Contudo, cabe ressaltar a semelhança do movimento com a crítica da religião apresentada nos anexos à sua tese de doutorado, nos quais Marx argumenta contra as “provas ontológicas da existência de Deus”, que se baseavam nas representações subjetivas dos sujeitos, o seguinte: “Se alguém imaginar que possui cem táleres, se essa representação não for para ele uma qualquer, uma representação subjetiva, se ele acreditar nela, os cem táleres imaginários terão para ele o mesmo valor de cem táleres reais. Por exemplo, ele contrairá dívidas com base em sua imaginação [...]”.

Essa estrutura abre margem para esticarmos um fio que conecta a crítica da religião à crítica do fetichismo, uma produção de teoria da religião intimamente ligada à teoria do fetichismo. No trabalho de recuperação desses nexos, que atravessam desde as primeiras produções de Marx até sua crítica madura da Economia Política, podemos explicitar o conteúdo do fetichismo do capital, que resulta para Marx em uma “religião da vida cotidiana [*Alltagsreligion*]” (MARX: 2017b, p. 760).

Esse processo não implica na negação das categorias da ciência burguesa que recaem nessa religião cotidiana, pois são “formas de pensamento socialmente válidas e, portanto, dotadas de objetividade para as relações de produção desse modo social de produção historicamente determinado, a produção de mercadorias” (MARX: 2017a, p. 151). Trata-se, por sua vez, de compreender que diante de toda produção ideológica, “a configuração do processo social de vida, [...] só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado” (MARX: 2017a, p. 154).

Isto posto, podemos estipular um conteúdo próprio da crítica marxista da religião e de seus desdobramentos para a estrutura de uma teoria crítica. Como buscamos trabalhar, a crítica da religião em Marx não incorre na rejeição ou negação do fenômeno religioso, mas sua análise a partir da forma social que o torna possível, compreendendo suas dinâmicas sob a tensão de crítica e de manutenção de uma determinada forma social. O critério para a crítica, por sua vez, é estabelecido a partir do modo como uma forma social organiza a produção e a reprodução social – e da vida dos humanos que a constituem.

Os conteúdos ideológicos que dela decorrem (incluindo os religiosos), por outro lado, precisam cumprir a função de justificação da ordem vigente, produzindo propriamente uma consciência falsa, mas fruto histórico da realidade social. A estrutura da crítica ao deslocar o problema para a própria forma social, então, não visa corrigir o pensamento, mas a transformar as condições que constituem e tornam possível essa

Táreles reais possuem a mesma existência que deuses imaginários. Um táler real teria existência em outro lugar senão na representação, ainda que geral ou, muito antes, comunitária, das pessoas? Leva o papel-moeda para um país onde não se conhece esse uso do papel e cada qual se rirá de tua representação subjetiva. Vai com teus deuses para um país em que vigoram outros deuses e terás a prova de que padeces de imaginações e abstrações. Com razão. Quem tivesse levado um deus eslavo para os gregos antigos teria encontrado a prova da não existência desse deus. Porque para os gregos ele não existia” (MARX: 2018, pp. 133-134).

consciência falsa. Trata-se, dessa maneira, de recuperar o movimento de crítica do céu que se transforma em crítica da terra que ao exigir o abandono das ilusões, descobre que é preciso exigir o abandono de uma condição que necessita de ilusões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUTISTA, Juan José. *Dialéctica del fetichismo de la modernidad: hacia una teoría crítica de la racionalidad moderna*. Yo Soy si Tu Eres: Bolívia, 2018.

BAUTISTA, Juan José. *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental. Ediciones Akal: Bolívia, 2013.

BLOCH, Ernst. *Atheism in Christianity: the religion of the Exodus and the Kingdom*. Londres/Nova Iorque: Verso, 1972.

BLOCH, Ernst. *Tomaz Müntzer: el teólogo de la revolución*. Editorial Ciencia Nueva: Espanha, 1968.

BOER, Roland. *Criticism of Earth: on Marx, Engels and Theology*. Historical Materialism Book Series. Vol. 35. Leiden University/BRILL: Holanda, 2012.

BOER, Roland. *In the Vale of Tears: on Marxism and Theology V*. Historical Materialism Book Series. Vol. 52. Leiden University/BRILL: Holanda, 2014.

BOER, Roland. *Red Theology: on Christian Communist Tradition*. Studies in Critical Research on Religion Series. Leiden University/BRILL: Holanda, 2019.

DUSSEL, Enrique. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y la cuarta redacción de El Capital*. Siglo XXI: México, 1990.

DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Editorial Verbo Divino: Navarra - Espanha, 1993.

ENGELS, Friedrich. "Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã". Tradução de Paulino José Orso. In: *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*: Salvador - BA, v. 4, n. 2, p. 131-166, dez. 2012.

ENGELS, Friedrich. *La guerra de los campesinos en Alemania*. Ediciones Políticas/Editorial de Ciencias Sociales: Cuba, 1974.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução de José Silva Brandão. Vozes: Petrópolis - RJ, 2007.

FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução de José Silva Brandão. Papirus: Campinas - SP, 1989.

GOLDMANN, Lucien. *El hombre y lo absoluto: el dios oculto*. Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. Vol 92. Platena-Agostini: Espanha, 1986.

HINKELAMMERT, Franz. “Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital: la crítica marxista de la religión”. In: HINKELAMMERT, Franz. *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo*. Organizado por Carlos Aguillar. Buenos Aires: CLACSO, 2021, pp. 11-51.

HINKELAMMERT, Franz. *Ideologías del desarrollo y la dialéctica de la historia*. UCA/Editorial Paidós: Argentina, 1970.

HINKELAMMERT, Franz. “La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis”. In: *Economía & Sociedad*. San José - Costa Rica, v. 24, n 55, janeiro-fevereiro, 2019.

HOWE, Ben. *The Immoral Majority: why evangelicals chose Political Power over Christian Values*. Broadside Books: Estados Unidos da América, 2019.

KAUTSKY, Karl. *A origem do cristianismo*. Tradução: Luiz Alberto Moniz Bandeira. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro - RJ, 2010.

LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação: religião e política na América Latina*. Expressão Popular: São Paulo - SP, 2016.

LUXEMBURGO, Rosa. “O socialismo e as Igrejas”. In: *Revista Espaço Acadêmico*. Universidade Estadual de Maringá: Maringá-PR, v. 2 n. 17, pp. 1-17, 2002.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Supervisão editorial: Leandro Konder. Tradução: Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. Boitempo: São Paulo – SP, 2007.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. 2ª ed. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008

MARX, Karl. *Crítica à filosofia do Direito de Hegel*. Tradução: Rubens Enderle e Leonardo de Deus. Boitempo: São Paulo - SP, 2010.

MARX, Karl. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. Tradução: Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política burguesa*. Livro I: o processo de acumulação do capital. 2 ed. Tradução Rubens Enderle. Boitempo: São Paulo, 2017a.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política burguesa*. Livro III: o processo global da produção capitalista. Tradução Rubens Enderle. Boitempo: São Paulo, 2017b.

MARX, Karl. “Teses sobre Feuerbach”. In: *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia alemã clássica*. Tradução: Álvaro Pina. Lisboa: Editorial Avante!, 1982.

MCLELLAN, David. *Marxism and Religion: a description and assessment of the Marxist Critique of Christianity*. MACMILLAN: Inglaterra, 1987.